

宗教的對象と人格觀念

宇野圓空

宗教的經驗や崇拜の對象が必然に人格的存在であるといふ考へは、人格神の論證に腐心した古來の神學の當然に是認する所であり、又かゝる思想を背景とすると否とに關らず、文化的宗教を有する多くの社會に於ては、現今に至るまで一般に宗教の對象は人格神であると豫想されて居るのである。然るに近年に至つて宗教的對象としての人格神の觀念を否定し、少くとも一般的に考へて宗教の對象は人格的存在に限らないといふ主張が、可なり有力なものとして屢々現はれて來た。而して此主張は大體上二つの異つた方面から生じて居る。即ち一は基督教の教權を認めない自由な宗教哲學の批判と、之れに伴つて新しい宗教理想を構成せんとする理想的宗教論若くは新神學の思想とであつて、主として理知の要求を満足せんが爲めに、合理主義の立場から人格的な一神の存在を否定し、むしろ非人格的な原理や理想が聰明なる新宗教の對象たるべきことを認めんとするのである。また他の一は宗教史上の事實の説明から來る宗教學說であつて、原始宗教の多數は動植物山川等の非人格

的な事物を崇拜の對象として居るのみならず、原始佛教其他の高等なる宗教の中にも人格的存在の觀念を崇拜の對象としないものが少くない。それであるから宗教が必然的に人格神を對象とするとは云はれないのであつて、宗教的對象が屢々非人格的存在であることは歴史的事實の上から證據立てられ居るといふのである。

かくの如く宗教的對象が必ず人格的存在でなければならぬといふ主張若くは想定は、理論と歴史との兩面から破られんとして居るのであるが之れに對して宗教的對象に人格を必然とする人々も亦相當の説明を試みて居る。即ち非人格的な宗教的對象が理論的に要求され。又或る意味に於て歴史的に存在することを認めながら、尙ほそれが一般的に人格的存在でなければならぬことを主張する人々は、多くの宗教的對象の中には客觀的な意味に於ては非人格的なものが少くないが、然し其非人格的な事物も宗教的當事者の意識に於ては常に人格的存在と認められるのであつて、主觀的には皆人格的存在だと云ふのである。例へば原始宗教に於て多く動植物や其他の無生物が崇拜されるが此等の事物は吾人に取つて客觀的に人格でないけれども、原始人の觀念には主觀的に人格と現はれたのであつて、其對象の外形こそ非人格的な事物であるが其意味本質は人格的存在である。故に原始人は此等の事

物を崇拜する時に所謂アニミズムの心理から常に其中に人格的な靈が潜んで居ると考へ、正しく其靈を對象として宗教的行事を爲したのである。同様に原始佛教等もそれが宗教である限りは、其對象とする事物や原理の中に何等かの人格的意味を認めたのであつて、若し此意味がなかつたならば、それは單な倫理運動か又は哲學的教説に過ぎないのであつて、宗教ではない。故に多くの理想的宗教論も其の對象とする所の無限、絶對、神等の觀念が、何等かの意味に於て人格的にならなければ宗教を成さないのである。

然し非人格論は更に之に對して、當事者自身の宗教意識に於ても人格觀念のない、主觀的にも非人格的な宗教的對象の有り得る理由を説明して居る。それに依ると原始人が其崇拜の對象に向つた時に、所謂アニミズム説のやうに、常に人格的な靈の存在を認めて居るといふのは事實ではない。宗教は或る程度まで發達すれば人格的の靈や神の觀念を生じ、自然現象や、其他の事物にも或る人格を認めて、之を心ある靈あるものとするが、更に其以前の最も原始的な状態に溯つて考察すると、些しもかかる人格や靈の觀念のない時期がある。これ所謂プレアニミズムの時期であつて、此時期には一切の事物に力や生命を認めることはあるが、それを人格的な精神や意

志又は靈とは見て居ない。固よりかゝる觀念が主となつて居る時期が發達の順序として年代的にアニミズムの時期に先つたといふ臆説は現今では否定されて居るが、然し力や生命の觀念は必ずしも直に精神や人格的靈の觀念ではなく、原始人が活動的の事物に精神や靈を認めるよりも、單に之を神秘的な力や生命を有するものと考へたことは、幾多の事實が之を證明して居る。それでマレットは之をアニミズムの觀念として、非人格的な神秘力の觀念の方が、人格的な靈の觀念よりも一層原始的に宗教的對象となつたことを切言したのである。

且又原始佛教が宗教でないとか、それは佛陀の人格を崇拜するやうになつてから始めて宗教となつたとかいふのは、歴史的に無理であつて、要するにかゝる説は傳承的な狭い宗教觀念に囚はれた見解である。原始佛教は其崇拜の對象として何等人格神の觀念を有せず弟子から見た佛陀の人格も普通に所謂神ではなくして、單なる師匠、先覺者に過ぎなかつたことは事實であるが、しかも佛教は四諦八聖道等種々なる教理行法を神聖なるものとして尊崇し、之を其信念と行事の對象として居る點に於て、明瞭に且つ完全に一の宗教であることを主張したのは、デュルケムである。同様にマレットは佛教が非人格的な存在を對象とする宗教の最も進歩した一例であると

云ひ、こゝも宗教的對象には人格的又は非人格的な種々の事物があるのであつて、佛教にはかゝる信念のない場合の多いことを認めて居る。要するに宗教史上に大なる部分を占めて居る佛教の主なる部分と根源とが、宗教でないといふのは當を得ないのであつて、若し之を正當に宗教として認めるならば、宗教的對象が必ず人格的存在であるといふ偏見をも去らなければならぬ。而して同様に又非人格的な原理や理想を對象觀念とする理想的宗教が、宗教たり得ないといふことも當然否定されるのである。

かくして宗教的經驗や行事の對象は必ずしも人格的存在には限らず、如何なる意味に於ても非人格的な事物を對象とする宗教が有り得るといふ議論は、近來稍廣く行はれんとして居る。然るに他の一方に於ては、尙此點に就て多少の批難を加へ、若くは條件を付せんする學者も少なくないやうである。それで此等の學者は宗教的對象の觀念よりも、むしろ之に對する人間の感情や態度を心理學的機能的に説明して、それが對人感的であり人格的關係であることを認めんとするのである。即ち宗教的對象は客觀的には云ふまでもなく、當事者自身の觀念に於ても、必ずしも人格的存在ではないが、然し人が其非人格的な宗教的對象に向つた時の氣分や態度は、決して

木石や死物に對するが如きものではなく、略々人と人と相對した場合のやうな對人的な氣分や關係であつて、此意味に於て宗教は必然に人格的對象を有すると云い得るのである。トイイは原始宗教が屢々彼のアニマティズム説に於て稱へられるやうな非人格的な力の觀念を對象とすることを認めながら、一般に宗教的對象としての超人的な力と人間との間は社會的關係又は人格的關係であり、こゝに宗教が成立すると云つて居るが (Toy, *Intervention to the History of Religions*, p. 5) 此點に就て最も明瞭に其立場を説明したのはリューバとポールドキンとであろう。尤も此兩者の意見に就ては、近く赤松文學士の『最近宗教心理學の傾向』と題する論文(密宗學報、六九號)の中に極めて詳細に説明批評されて居るから、更に此を繰返すのは無用であるかも知れないが、議論の筋を明かにする爲めに簡単に其要點を述べて置かう。

リューバは其著『宗教の起源及び本質』や『宗教の心理學的研究』に於て宗教の本質を説き、人間が其生活の目的を達する爲めに、原因結果の關係の明かな合理的自然的な力を利用するのは科學であつて、之に對して宗教や呪術は因果の神秘的な超自然的な力に依らんとするのである。而して此中で呪術は其超自然的勢力を利用するに非人格的な態度を以て之れに向ひ、機械的に之を取扱ふのであるが、宗教は人格的即

ち對人感的な態度 *anthropathic attitude* を以て之れに依頼し祈願するのである。それで宗教的對象は必ずしも人間形態的 *anthropomorphic* たるを要しないが、これに對する人間の宗教的態度は對人感的であつて、これが宗教としては本質的な一要素だと云ふのである。

ポールドキンが其『實在の發生論』第四章乃至第七章に説いて居る宗教論は、大體上デュルケム、レギブリユール等のフランス社會學派の人々の學説を根柢として居るのであるが、其宗教的對象又は態度の人格觀念については、むしろ此等の學説と反對の結果に到達して居るやうである。即ちポールドキンの所説では、人類の世界觀の最初の形式は未論理的、神秘的、宗教的であり、特に之を民族的發生の上から觀れば集合的感情的であつて、こゝに又宗教的觀念の特質がある。然し原始人の世界觀は生物と無生物すら區別せず、唯だ混沌の中に物の活動を見るやうな自發的、非二元的 *animism* *spontaneous or a-dualistic animism* ではなく、又生物から區別し見た無生物の中に特に生命や心靈の内在を認めるやうな反省的 *animism* *reflective animism* でもないのであつて、興味特に社會的利害を中心とする集合的觀念ではあるが、多少の秩序と區別を有しつゝ、而も感情によつて興味を中心となつたものを *animate* 生かして觀る

所の感情的アニミズム *affective or emotional animism* である。それで宗教意識の中心的要素は大體上神聖感であるといひ得るが此中に含まれた依頼や尊敬の感は社會的關係に於て、人間に對する時と同種類のものである。凡そ宗教上の尊崇、尊敬の感は自然現象や法律等に對する時の恐怖、又は威力威嚴の感とは異り、人格的性質を帯びて居る。故に宗教的儀禮は又常に之を照鑒納受する人格の存在を豫想するのであつて、宗教的對象の外形や象徴となる事物はとにかく、其の内容の意味 *meaning* を成すもの、即ち嚴密なる宗教的對象其物は、此宗教的意識に對應すべく人格的性質を認められなければならぬ。而して原始人が無生物を宗教的對象とする場合には、それは宗教的興味によつて彼の感情的アニミズムの心理から生きたものと觀られて居り、すでに神聖感に含まれた人格性に基いて、對人的關係が生じて居るのである。尤も明瞭な人格の意識や人格的な靈の『觀念』は原始人には生じ得ないが、然し神聖な事物の表はす意味は生命であり人格的の力であつて、殊にトイテムの意味内容は集團であり人格であるから、それは意識上人格類似のものとなつて居るのである。

要するに此等の學說の根柢は、宗教的對象に對する宗教意識又は態度が、本質的に對人感的態度又は人格的關係を含まねばならぬといふのであつて、それを事實に就

て見ても宗教的對象は客觀的に若くは觀念上には非人格的存在であつても、少くとも感情的又は實行上には必ず人格的存在として見られて居る。従つて宗教的對象の人間形態觀若くは人格觀念が宗教史上に殆んど普遍的な事實として現はれて居るのは、此理由に依る外説明し得ないといふのであろう。蓋しこゝに至つて原始宗教や其他の事實の説明も甚だ微細になり問題が宗教其物の心理學的解釋の中心に觸れて來たやうに思はれる。然しながら更に周到に宗教上の事實を吟味すると、所謂感情的にも人格の意味を有しない事物と宗教的に交渉する場合や、些しも人格的態度を含まない宗教的儀禮が少くないやうであつて、少くとも宗教的態度が必然に人格的關係でなければならぬといふ理論的根據が充分でないやうに思はれる。

第一に此等の議論に於ては其對人感の態度とか、人格的關係とか稱するものゝ特質が明瞭でない。リュニバは之を機械的自動的態度と對立させて居るが、然し兩者の間には判然たる區別が立つて居ないやうである。若し機械的といふことが人が機械や道具を取扱ふやうに對象を自由自在に支配し、敢てその意志を顧みないといふことであるならば、人格的といふことは其反對に單に自由にならなないといふ意味に過ぎない。然し自由にならなないといふことが人格的態度であるとすれば、山岳、海洋、

風雨等の如き天然現象は現代の科學の力を以てしても自由に支配し得ないものが多いのであるから、之に對する態度は人格的であると云はなければならぬ。若し又人格的といふことが對手の意志を慮らないといふ意味に於ての機械的態度の反對であるとするれば、それは對象の意志を認めて、何等かの方法を以て其意志の自發的活動を待つことに外ならない。此意味に於て人が宗教的對象に對して人格的態度を取ることとは、即ち其對象に意志や精神を認めることであつて、結局先に述べた宗教的對象の人格觀と同一に歸着する。故にリュートバは宗教的對象の心理學的特質を數へて、最初に其心的精神的存在たること、及び人格者と認めらるべきことを擧げ、又アニマティズムに於ける非人格的な神秘力は、呪術の對象とはなるが宗教的對象とはならず、宗教的對象たるべき力の觀念は人格的のものに限ると見做して居る。

此點に就てポールドキンが人格的態度の特質として指摘した所は、大體上リュートバの考へと同様ではあるが、其對立觀念が異つて居るだけこれよりも多少明瞭になつて居る。即ち其說によると人は宗教的儀禮や行事に於ては、直接的方法即ち鳥を撃たんとし石を投げるが如く直接に其目的を達せんとする因果的方法を取らないのであつて、間接的な對人的な方法即ち暗示、告知、勸説、告白等普通に人が他人に向ふ

時に用ふる種々の方法を用ひる。これ實に人格的關係の機微を捉へたものであつて、野蠻人の單純な自發的の暗示を始めとして、神學者の精練した論理的な手續に至るまでみな同様であると云つて居る (op. cit. p. 30)。然し此説明によつても亦人格的方法とは暗示、勸説等によることであるから、尙それは感知性や意志を認めない事物に向つては行はれないのであつて、要するに其は對手に精神や意志の存在を認めて之を動かすのであるから、若しかゝる態度が宗教的態度の特徴であるとすれば、宗教は人格的存在を對象とする外に有り得ないことになる。加之ボールドキンの所謂直接的方法としての宗教的儀禮は甚だ多いのであつて、例へばトテムを食つて其聖質を享け、淨水に浴して身心の汚穢を祓ふが如きは、決して間接的人格の方法とは云はれない。エームズは供犠の根源が凡て非人格的な儀禮であることを力説して居るが、一般にデュルケムの所謂物質的効果を目的とする儀禮は (La Vie Religieuse, p. 190) 特に直接的方法の著しいものであるから若し此等をも宗教として認めるならば、間接的人格の方法が宗教的態度の特徴であるといふ見解は到底打破されねばならぬのである。

然しながらかくの如き直接的方法による非人格的な儀禮は、たとひそれが宗教の

名に於て行はれるにしても、本質的には宗教でなくして呪術であると云はれるかも知れない。現にリューバは其對象に對する態度が人格的であるか機械的強制的であるかによつて、宗教と呪術とを概念上に區別せんとするのであつて、此見地からすれば非人格的態度の儀禮は皆呪術となるのである。けれども宗教と呪術とのかゝる區別は、コトが之を批評したやうに正當なる區分法ではなうのであつて (*Psychology of Religion*, pp. 89-91) 宗教にも強制的機械的な態度を生ずることがあると同時に、人格的の靈に對する呪術が稍強制的ではあるが人格的態度に於て行はれることも少くない。要するに人格的態度と機械的又は強制的態度とは嚴密なる對立概念ではなく、交錯して併存し得る場合があるのである。若し又機械的といふ語を大に制限して、對象を全然自由に支配せんとする態度とし、對手の意志を尊重する人格的態度にはない方法であるとするれば、此人格的態度に對立する非人格的態度の中に又自ら機械的ではない關係が残るのであつて、非人格的な威力威嚴に向つた時の尊敬、即ちリュウバの所謂非制的 *uncontrollable* の態度が其間に介在するのであろう。蓋しデュルケムの所謂非人格的物質的力に對する尊崇、神聖若くは畏怖等の感は此態度に屬するものであつて、宗教的態度の或者が非人格的態度であることは、必ずしも直ちにそれが

機械的態度であることを意味するのではない。此點から見ても宗教的態度を人格的態度と限らないで、非人格的態度の中にも宗教的のものがあることを認められた方が適當であらう。

次に又宗教が人格的態度であることを主張する論者は、時として觀念上人格を認めない事物に對しても、人がこれに向つて人格的態度を取り、人格的感情とも云ふべきものを以て臨む場合があると考へて居るやうであるが、人が其對手たる事物に全然人格を認めないで、然かも之を人格として取扱ふやうな場合が事實上果して有り得るであらうか。元來論者の所謂人格的態度とか對人的關係とかいふものゝ特徴は、其外部的形式よりは内部的意識的特質に存するのであつて、人が或る事物に對して人格的態度を以て臨むと非人格的態度を取るとの區別は、其事物をば或種の感覺、理解力、感情及び意志等を有するものとして見ると否とに在るのではなからうか。

してみると人格的態度には對手の人格に對する明瞭な觀念はなくとも、對手をば感覺や意志あるものとする漠然たる豫想が伴はなければならぬのであつて、若しこれがなかつたならばそれは人格的態度とはならないのである。此點に於てシュニツバが宗教は必然に人格的態度であるから、アニメティズムに於ける力の觀念は、其自身宗教

的對象とはなり得ないと云つたのが、却つて率直に其立場を明にして居るやうである。

尤も人が或る事物に就て人格の觀念を有せずしてしかも人格的に之に對するやうに見える場合が三つある。即ち一つは兒童の遊戯又は玩具等に對する態度であつて、兒童は人形や其他の無生物をも非人格的なものであることを熟知しながら、屢々遊戯的に之を心あるものとして取扱ふことがある。然しこれは所謂假想的信念 *make belief* に基くのであつて、此信念の下にはたとひ一時的にもせよ對手の事物の人格が強ひて想定され、それに對して人格的な態度を取つて居るのである。次に藝術的擬人觀も亦これに類するものであつて、花鳥風月に對して詩人がこれを一種の人格として視るのは、所謂感情移入 *Empathizing* の作用によるのであるが、これまた結局は一の假想的信念であつて、そこに對象の人格觀念が漠然と想定されて居る。第三の場合には感情の興奮に基く人格的態度であつて、吾人は極端な憤怒愛情、悲哀の感情を起した時、明かに無生物と認めて居る物に人格的態度を取ることが屢々經驗する所である。エームズが詳細に説明して居る通り原始人にはかゝる經驗は殊に多いのであつて、*The Psychology of Religious Experiences*, pp. 97-100) にはこれらをも感情移入を

以て、説明し居る (op. cit. pp. 29-109)。然し此等の中には其感情を表出すべき適當な人格的對象を急に發見し得ない爲めに、強ひて之を非人格的な事物に對する行爲として表出した場合が多いやうであり、又強ひて云へば其非人格的な對象に極めて瞬間的に人格觀念が假想されて居るとしても説明し得るが、恐く其多數は人格的存在に向つて現はるべき反應の形式を感情の興奮に基く判斷の錯誤と卒急の必要から、移して之を人格を認めない事物の上に加へたものとして説明したが適當であらう。

之を要するに實行としての人格態度には、必ず其對象の何等かの程度に於ける人格觀念が基礎となるのであつて、全然人格觀念を伴はずして人格的態度は生じ得ないのであるが、論者の多くが主張する單なる人格的感情なるものも事實上有り得ないやうに思はれる。即ち吾人に就て云へば所謂人格感情も、それが單純感情でなくしてむしろ情緒と云はるべきものである以上は、其裏面に何等かの觀念的要素の隨伴を否定することは出来ない。換言すれば人格感情とは結局對象たる事物が感知性を有する意志的存在であるといふ觀念を中心とする意識の感情的方面を云ふのであつて、かゝる感情の對象は觀念上にも何等かの人格を認められたる存在である。同様に若し原始人が多くの無生物に對して人格感情を有して居たとすれば、彼等は

亦たとひ漠然たる形にもせよ此等の事物を觀念上にも人格として認めて居り、同時に又他方これに對立する多少非人格的な存在の觀念をも有つて居たとを認めなければならぬ。且又原始人が感情的アニミズムの心理によつて、多くの事物殊に其宗教的興味の對象となる事物を、生命あるものとして生かして見たとしても、それは必ずしも其等の事物を人格視したのではないのであつて、生きたと見ることに人格と見ることは必ずしも同一でない。吾人に取つて植物は生きて居ても人格ではなく、兒童と雖も普通には之に感知性や意志を認めては居ない。それでたとひ原始人が如何に死物と生物と人格とを混同して居つたとしても、彼等が單に生命あるものとして見たのが、直ちにそれを人格視したのでは云はれないのであつて、所謂 *Belebung* と *Beseelung* とは多少區別して考へなければならぬ。それでエーリムズは原始人の生命觀の心理を説明して多數の例を擧げて居るが、而も此等をばむしろマレトの所謂アニマリズムの觀念に近いものとして見て居る（*pp. cit. pp. 107—115*）。故にポールドキンの感情的アニミズムの説明も、原始人が其興味の對象殊に宗教的對象たる事物をアニマタイズしたといふ事實を示すには充分であるが、之に對して彼等が人格感情を以て臨んだといふ根據にはならないのである。

かくして論者の所謂人格的態度や人格感情は何等かの形式に於ける人格觀念を離れては存在しないのであつて、宗教的感情や態度が對人感的であり人格的關係であるといふ議論は、結局宗教的對象は主觀的に人格的存在たることを要するといふ主張の外に出でないのである。従つて又人格的存在を對象としない宗教や、人格的對象に關係しない多數の宗教的儀禮の存在は、此説によつては依然として説明されないことになる。それでかのアニマリズムの宗教に對して、リューバはむしろそれが宗教たることを否定せんとするが、ポールドキンは或る程度まで之を容れ、少くともトリテミズムには人格的意味を見出さんとして居るけれども、其他の者に對しては説明が與へられて居ない。又原始佛敎に就ては、ポールドキンは汎神論や神秘主義と共にむしろ其宗教たることを否定せんとし、リューバは理想的宗教論と共にこれに多少の余地を存して居るが、其説明は結局徹底しないやうである (The Belief in God and Immortality, Part III 參照)。唯だ原始佛敎に於ける非人格的な原理や教法に對して、之を最高價值として神聖感を以て之に對した人々の態度は人格的であつて、従つてそこに宗教があつたとするのは、赤松文學士の説であるが、此最高價值の意識や神聖感が必然に人格的と稱すべき感情や態度を伴ふかは疑問である。ポールドキンは

神聖感 (sacred, divine, holy) の或者は人格的關係を含むかのやうに説きながら、而も殆んど其と同一である尊敬や尊崇の感には、人格的即ち宗教的ではない自然や道徳法に對するものもあることを認めたとやうである。これに依つて見ると大體上宗教的態度の必然的隨伴と見做されて居る神聖感や尊崇の感には、人格的感情を含まず、非人格的な對象に關して意識されるものもあるのであつて、そこに非人格的な宗教的態度が現はれるとも考へ得られる。而して此見方からすれば宗教的態度は必ずしも對人感の態度ではなく、人格的感情はその必然的要素でないことと云ふことに歸着するのであるが、とにかく人格的態度でなければ宗教的態度を成さないといふ説は、其人格的態度といふことを嚴密に規定する限りは、人格的觀念を含まない多數の宗教的行事や儀禮をば、眞實に宗教として認め得ないことになるのである。(完)